

# Notas sobre la relación entre ideología y crítica en Th. Adorno<sup>1</sup>

Gustavo Robles<sup>2</sup>

## 1- Consideraciones iniciales

Cuando se pone en juego el concepto de ideología se está intentando definir un particular tipo de relación entre el individuo y la sociedad; relación que pone el acento en la reproducción/dominación que se ejercitan desde las estructuras sociales hacia las formas de recepción subjetivas. Esta peculiaridad implica que, para dar cuenta de fenómenos ideológicos, metodológicamente se necesita de una “teoría social” que indique la constitución del todo relacional formado por sobre los individuos, y a la vez de una “teoría psicológica” o de una “epistemológica” que explique el modo en que ese orden social se presenta ante la conciencia y es procesado. Pero si bien estos dos planos permitirán conceptualizar esas relaciones sujeto/sociedad históricamente deformadas en un sentido analítico, la crítica de la ideología necesita de una dimensión adicional que permita la toma de distancia y abra el cuestionamiento de dichas relaciones precisamente como “deformadas”; es decir, la articulación de aquellos dos planos cognoscitivos debe ser efectuada sobre una dimensión crítico-política que anteponga un concepto no actualizado de “verdad”, o bien la “imagen de un mundo no deformado” con el cual confrontar las formaciones ideológicas analizadas. El papel de esta dimensión crítico-política es, por supuesto, mucho menos estable epistemológicamente que las otras dimensiones del concepto -que pueden ser saldadas con los métodos de las ciencias sociales-, sin embargo esto, constituye el *telos* de dicho concepto. El motivo de este estatus epistemológico vacilante de la crítica radica por supuesto en la difícil decisión acerca de dónde ubicar las bases normativas del señalo crítico y de qué criterios emplear para enjuiciar ese estado de cosas ideológico, de tal modo que la imagen de un orden social racional se haga visible. La posición ante este problema decidirá las características de la empresa crítica, así como los elementos metodológicos a ser considerados.

---

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en un proyecto de tesis doctoral dirigido por el Dr. Dieter Misgeld y co dirigido por el Dr. Pedro Karczmarczyk.

<sup>2</sup> Pertenencia institucional: IdIHCS-CIMeCS (Conicet-UNLP); Departamento de Ciencias de la Educación-UNLP. Correo electrónico: gustavomrobles@gmail.com.

Pero este esquema que describimos de forma simplificada se encuentra radicalmente problematizado en la obra de Theodor Adorno, y esto sucede hasta tal punto que se pone en riesgo la misma posibilidad de la crítica en tanto discurso poseedor de cierta efectividad y validez teórica; en estas reflexiones la crítica de la ideología se revestirá de una autoconciencia con la que deberá lidiar y ante la cual estará obligada a presentar otra vez sus credenciales. Escarbar un poco en este problema es la principal motivación de estas líneas.

Para comenzar este trayecto, debemos decir que no existe en Adorno la formulación de un concepto positivo de ideología, al menos no de modo sistematizado; sin embargo, cada una de sus reflexiones supone la omnipresencia de ese concepto que, como trasluz, vuelve las formas de aquellas reflexiones inteligibles: cada análisis y cada reflexión adorniana se presenta como crítica de ciertos dispositivos ideológicos y de campos discursivos sedimentados; pero así como la ideología se manifiesta como su objeto, también se constituye como el terreno movedizo sobre el cual se asienta la crítica, terreno nunca del todo seguro y que en sus pequeños movimientos, o en sus grandes oscilaciones sísmicas, es capaz de poner en peligro todo un orden discursivo. La ideología como esa red de membranas que penetra el discurso crítico y que se inmiscuye en él, es lo que lo amenaza de parálisis, pero curiosamente es también lo que provee de cierta energía para que sus músculos aún puedan ejercitarse. Más interesante aún, es que en Adorno los campos ideológicos problematizados acaban, en una dialéctica insospechada, dejando en problemas esa misma problematización, por decirlo de algún modo: a lo largo de su vida Adorno debió lidiar con el problema del estatuto incierto de la crítica, en tanto que no deseaba considerarla como un método impasible ante su objeto, sino como un discurso que en extraña relación con ese objeto iba a sufrir cruciales consecuencias: la intuición fundamental adorniana es que la crítica de la ideología es ideológica, y la ideología es crítica, pero no de modo estático sino en una tensión dialéctica. Como dijimos esta relación dialéctica va descargar consecuencias para la autoconciencia del discurso crítico, tal y como intentaremos mostrar en estas líneas: la dialéctica inestable y problemática entre la ideología y su crítica, que en Adorno se vuelve tal vez el asunto central de sus reflexiones, y que pone en cuestión la misma posibilidad de un discurso crítico será nuestro eje de lectura.

## 2- Las antinomias de la ideología en Adorno

Pero antes de argumentar esta idea, conviene efectuar algunas observaciones de carácter más bien propedéutico en relación a determinadas peculiaridades que reviste el concepto de ideología en la obra de Theodor Adorno,; observaciones que deberán ser mejor fundamentadas en el transcurso del trabajo y que a su vez nos servirán de orientaciones para nuestra lectura:

1) Podría considerarse que la tradición de crítica de la ideología está atravesada por dos posiciones con respecto a la “localización” de los mecanismos ideológicos en la realidad social: o bien la ideología está ubicada en la conciencia de los sujetos, es decir es una falsa conciencia que percibe la realidad de modo distorsionado universalizando los mecanismos de dominación, o bien no se trata de un engaño sino que, es la realidad misma la que es falsa y está distorsionada, de modo tal que ésta no puede evitar presentarse a si misma de forma sesgada. En el primer caso la ideología es subjetiva, en el segundo caso el engaño es objetivo. Este problema ya está presente en Marx, quien en la *Ideología Alemana* analizaba la ideología como la imposibilidad de los sujetos para pensar las cosas como son realmente, mientras que en *El Capital* ocurre que es la propia realidad la que es falsa y engañosa. En el primer caso, la idea de “falsa conciencia” establece un criterio subjetivo para analizar el fenómeno ideológico, mientras que en el segundo el concepto de fetichismo de la mercancía desvía el análisis a fenómenos estructurales en la constitución de la sociedad. En lo que respecta a las posiciones de Adorno, intentaremos mostrar está cerca de una visión objetiva del fenómeno ideológico en tanto lo deduce a partir de una análisis que retoma conceptual y metodológicamente el análisis marxiano del fetichismo de la mercancía, pero que sin embargo su interés está centrado en las disposiciones subjetivas y en las transformaciones experienciales de los individuos que esas configuraciones ideológicas determinan. Una de los puntos que guiarán nuestra lectura será demostrar que Adorno está a caballo entre una visión objetiva y subjetiva del fenómeno ideológico

2) Para dar cuenta de la articulación entre la objetividad ideológica y la subjetividad ideológica, es decir entre la ideología como deformación objetiva del mundo y la ideología como deformación de la subjetividad que experimenta y percibe ese mundo, Adorno se remite a una teoría de la identidad como explicación del principio constitutivo de lo

ideológico. Expliquemos esto: Adorno pretende leer una historia oculta en la modernidad que ha actuado como nervio íntimo en cada ámbito, en la constitución de la sociedad, en el desarrollo de la economía, en la moral, en la cultura y en la constitución del sujeto. Pero esto va a plantearnos una segunda ambigüedad con respecto a lo ideológico: si la identidad constituye lo ideológico esa identidad debe ser pensada en términos históricos, es decir la ideología es algo que ciertamente tiene una eficacia social y por ende histórica, que se materializa históricamente: Adorno se permite hablar de una ideología de la época liberal y de una ideología del capitalismo avanzado, también de una ideología de las sociedades premodernas, como de ideologías articuladas en diferentes ámbitos de la vida –la industria cultural, el cientificismo, la tecnología, el idealismo, la ontología trascendental, el antisemitismo, etc. etc.-; pero a la vez todas estos dispositivos ideológicos que están articulados histórica y socialmente, no son sino modulaciones de un principio de identidad que se encuentra en los orígenes mismos del pensamiento conceptual y de la ordenación social, como veremos a continuación. Entonces parece ser que la ideología responde a una segunda ambivalencia, parece ser que cada dispositivo ideológico es un tipo particular de modulación de determinaciones históricas con determinaciones trans-históricas, tal y como intentaremos dejar en claro en las siguientes líneas.

3) Por otra parte, el concepto de ideología esbozado por Adorno comprende una tercera ambigüedad que atañe a la lectura misma del concepto. En este sentido el concepto de ideología designa, como tradicionalmente lo hizo, la malla que vela la realidad, el espacio en el que se constituía la “cámara oscura” que invertía la mirada de los hombres y que, como lugar ficticio de la reconciliación de los intereses sociales, retraducía en términos espirituales el conflicto político; pero, y esto es lo que agrega Adorno, esta función distorsionadora de la ideología tenía su contraparte en que esos mecanismos ideológicos, vinculados a la dimensión cultural de la vida social, actuaban como resguardo de un orden espiritual de aquellas virtudes y anhelos cruelmente postergados en el orden social dominado por relaciones mercantiles; de ese modo, el espacio ideológico de la cultura traducía una protesta contra ese mismo orden, y en eso radicaba su “contenido de verdad”. La ideología se encuentra entonces en la paradoja de ser encubridora y debeladora, de ser afirmativa y negativa, de ser verdadera y falsa a la vez. Esta ambigüedad nos va a llevar al centro de nuestros intereses en tanto la crítica, como perteneciendo al mundo de la

cultura y por ello a ese “contexto de inmanencia” que todo neutraliza, queda entrampada en esa paradoja, que debemos analizar a continuación.

Una vez realizadas estas observaciones retomemos nuestro análisis de la relación entre la crítica y ideología que constituye el centro de nuestro trabajo. Como dijimos, la idea es que estas observaciones nos sirvan como punto de partida y punto de llegada de nuestro estudio; sólo así, consideramos, quedará mejor entendida la relación conflictiva entre crítica y ideología en Adorno. De ese modo, comenzaremos por discutir el concepto de “mundo administrado” para definir “la evolución estructural y el cambio de función de la ideología y su concepto” (Adorno; 2004; 434); lo que constituiría el momento de la “teoría social” en el análisis e intentaría mostrar el aspecto “objetivo” del fenómeno ideológico. Luego analizaremos las figuras históricas de la ideología en relación a la ambivalencia verdad/falsedad que cada una de estas figuras posee. Una vez hecho esto nos remitiremos a la figura de la identidad como principio constitutivo de lo ideológico y veremos cómo esto logra modularse histórica-transhistóricamente.

### **3- Mundo administrado y fin de las mediaciones**

Metodológicamente Adorno retoma el análisis marxiano del fetichismo de la mercancía; procedimiento que esencialmente se proponía desmitificar ciertos dispositivos llevando el análisis desde lo más concreto a lo más abstracto, es decir, desde el puro hecho del intercambio mercantil a la constitución del orden social como un todo, desde la materialidad del producto a la relación social basada en el valor de uso. De ese modo, Adorno construye procedimentalmente su teoría social desde la constatación simple de la primacía del canje mercantil al análisis de los mecanismos de dominación en una nueva forma social que va a denominar “mundo administrado”. Este análisis tendrá su precedente metodológico en Marx, pero que críticamente será completado por Lukács quien en su *Historia y Conciencia de Clase* desarrolló una teoría de la cosificación de la conciencia asentada en la idea de que “en la estructura de la relación de mercancía puede descubrirse el prototipo de todas las formas de objetividad y de las correspondientes formas de subjetividad, que se dan en la sociedad burguesa” (Lukács; 2009; 190) como una asimilación integral de las relaciones sociales a cosas. La causa de esta deformación cosificadora radicaba para Lukács en las condiciones de todo trabajo asalariado en el

sistema capitalista, que exigía la transformación en mercancía de la fuerza de trabajo de los productores. Para Lukács el proceso de racionalización social estaba signado por un proceso de creciente mercantilización de la sociedad en el que la forma mercancía se imponía como forma social y cognitiva dominante.

Si bien Adorno retomará la problemática lukacsiana de análisis de las formas reificadas de conciencia, su intento de develar los mecanismos ideológicos estarán problematizados no tanto a partir del concepto de reificación, como en Lukács o en el joven Marx, sino más bien a partir de una tematización dialéctica de las relaciones entre el individuo y la sociedad en clave de una teoría de la dominación; esto es, su concepto de ideología estará determinado más sociológicamente que en Lukács puesto que “la desgracia reside en las relaciones que condenan a los hombres a la impotencia y la apatía y que ellos sin embargo habrían de cambiar; no primariamente en los hombre y el modo en que las relaciones se les aparecen. Frente a la posibilidad de desgracia total la reificación es un epifenómeno” (Adorno; 2008; 181). Por eso la crítica de la ideología exige enfocarse en aquellas “relaciones que condenan a los hombres”, en lo que Adorno denomina su “contexto de inmanencia”, o “contexto funcional de la sociedad” (*ibid.*; 170), como la figura de un todo construido a partir de las espontaneidades individuales, pero que mediante el mecanismo del intercambio limita y neutraliza como si fuera un “hechizo” esas mismas singularidades.

Curiosamente Adorno trabaja dialécticamente el concepto de reificación, puesto que ve en él no sólo los aspectos regresivos, sino también los progresivos: “en lo cósmico se hallan compenetradas ambas cosas, lo no-idéntico del objeto y el sometimiento de los hombres a las relaciones dominantes de producción” (*ibid.*; 182): por esto la constitución de un orden de cosas objetivado implica la modificación y perfección de los medios de dominación, como la existencia de un orden social externo que brinde las herramientas para la constitución de individualidades autónomas y, por ende, las posibilidades de emanciparse de los aspectos opresivos de ese mismo orden. Pero el problema es que esta segunda posibilidad sistemáticamente comienza a ser neutralizada por el primer aspecto, es decir aquella objetividad no opresiva va siendo paulatinamente despojada de su autonomía en el “contexto de inmanencia” que, como un agujero negro, consume todo lo que a su alrededor se encuentre.

¿Pero qué es este “contexto de inmanencia” y cómo adquiere su realidad y su fuerza?. Aquí vemos lo propiamente marxiano del análisis adorniano, ya que lo visualiza como una consecuencia histórica de la primacía del principio de intercambio mercantil en las relaciones sociales: “la sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Ella hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a abstracciones” (Adorno; 2006; 63). Es este principio de igualdad formal de la relación mercantil el que va a permitir plantear la realidad social capitalista como un “contexto de funciones del todo” (Adorno; 2008; 48) actuando como una argamasa que permite una cohesión social determinada y garantiza su realidad diferenciada de la simple multiplicación de individualidades dispersas. Desde Marx sabemos que este intercambio mercantil se lleva a cabo en la forma equivalencial del dinero, pero que esta forma equivalencial no es sino una relación social que, bajo la equivalencia del tiempo de trabajo socialmente necesario, esconde la especificidad de los objetos intercambiados. Esta abstracción del “valor de uso” en el “valor de cambio” que es la mercancía, actúa según Adorno como principio configurador del todo social, en el que cada acto de intercambio reproduce los mecanismos subyacentes a la mercancía, y por lo tanto cada relación social queda definida por una operación que permite su igualación y por ende su perfecta intercambiabilidad. Así para Adorno la sociedad está asentada en una abstracción objetiva que ignora la naturaleza cualitativa del que produce, del que consume y de lo producido, así como del modo de producción y de las necesidades sociales de producción y consumo. El “valor de cambio” es por definición una abstracción que asegura una equivalencia formal entre elementos cualitativamente distintos, es esta abstracción la que como hormigón del orden social termina configurando un estado de progresiva homogeneización en el que no sólo los objetos, sino también los hombres mismos y las creaciones espirituales valen solamente en tanto puedan ser intercambiadas, es decir valen sólo en su valor de cambio.

Este principio según Adorno llega a adquirir una primacía omnipotente tal que acaba exorcizando las esferas de la vida de toda fuerza espiritual y disruptiva, neutraliza la cultura, y construye un mundo tan abstracto como homogéneo, degradado a una articulación formal de elementos fungibles y sin valor más allá de esa fungibilidad. La racionalidad de la equivalencia mercantil y la racionalidad administrativa, que ya había sido descrita por Weber, son para Adorno homologables en dos puntos: la posibilidad de conmensurar y de

subsumir los objetos bajo reglas abstractas (Adorno; 2004; 117). Sin embargo, contra Adorno, es válido hacer una diferenciación histórica entre el proceso de creciente burocratización administrativa y el proceso de paulatina mercantilización de los ámbitos de la vida. Para él no sólo ambos procesos son complementarios sino que son en sustancia equivalentes en tanto propician una racionalidad formal idéntica. Adorno describe así un mundo en el que los grandes aparatos, estatales o monopolísticos privados, se infiltran en la vida de cada individuo, de cada esfera social desencantada, de cada gesto, de cada discurso, dando como resultado un tipo de “sociedad administrada” en la que los mecanismos sociales penetran en todos los ámbitos tanto públicos como privados de la vida de los individuos, la sociedad se cierra y la estructura culmina integrando el plano de la superestructura.

Este concepto toma los análisis de Pollock sobre el “capitalismo de estado” que visualizan un nuevo estadio en el desarrollo del capitalismo (luego de la economía de *laissez-faire* y del capitalismo monopolista), en el que la regulación de la vida económica mediante el mercado queda suspendida, y en su reemplazo aparece la figura del estado que mediante un mecanismo planificado de precios y salarios regula la vida económica. De este modo, la lógica de la ganancia queda supeditada a la lógica del beneficio político, pero sin por ello quedar denegada, por lo que las contradicciones quedan asimismo concentradas ahora, casi exclusivamente, en la esfera de la conducción gubernamental. Pollock considera que debido a que los “problemas económicos en el sentido clásico no existen más en tanto son la coordinación de todas las actividades económicas es efectuada por un plan dirigido en lugar de las leyes naturales del mercado”, el capitalismo de estado cuenta con chances importantes de subsistencia, pero al precio de militarizar la economía y proponerse como límite la situación de guerra permanente (Pollock; 1970; 216). Adorno extrema el carácter oscuro de este dictamen: “Los acontecimientos se desarrollan entre los oligarcas y sus especialistas en muerte, y no nacen de la dinámica de la sociedad, sino que someten a ésta a una administración que administra la aniquilación” (Adorno; 2006; 54).

Ahora bien, entre su teoría de la cosificación, que establece la omnipresencia del principio de intercambio, y su teoría del mundo administrado, que establece la omnipresencia de la inmediatez de las estructuras monopolísticas parece haber a primera vista



un vacío: nos surge la pregunta de cómo es posible un orden hipercontralado pero con la pervivencia de acciones de canje que mediatizan las relaciones, es decir cómo es posible el control total de la sociedad –inmediatez de los aparatos sobre los individuos- si aún pervive el mercado como institución de mediación entre el estado, los monopolios y los individuos –mediación del mercado-. Sin embargo, el mundo administrado no suprime el principio de intercambio –es decir, no suprime el orden social capitalista-, sino que determina su reproducción por otros medios (recordemos que Pollock, en quien se inspira Adorno, habla de capitalismo de estado, no de socialismo de estado). Esta reproducción del intercambio termina aboliendo los mecanismos de mediación de la sociedad civil –familia, cultura, religión, etc.- y convierte el valor de cambio en principio supremo e inmediato revistiéndolo de sanción moral. Entonces, la sociedad administrada no es que suprima el mercado sino que lo administra mediante un sistema de monopolios, a la vez que destruye todo el orden institucional y cultural que históricamente había amortiguado su relación con los individuos.

De este modo, el mundo administrado puede ser definido como un tipo de sociedad que suprime toda mediación en la relación individuo-sociedad, y a partir de la fungibilidad plena de todos sus elementos establece relaciones de dominación inmediatas, en la que las estructuras económicas se reproducen *sin engaño* en la conciencia de los individuos. Es decir, Adorno no reconoce una autonomía a la sociedad civil para establecer de mediación entre el Estado y el individuo, esa confianza hegeliana se ha perdido, así como se han perdido todas las instancias de mediación posible que ponían a resguardo la individualidad de los grandes aparatos, y que configuraba también el aspecto creador de esa individualidad. Por lo tanto, lo que resulta al final de este proceso es una sociedad compuesta de aparatos estatales y monopólicos, y una individualidad frágil que ya no tiene resguardos institucionales ni culturales.

#### **4- De la ideología liberal e la ideología positivista**

Y aquí entramos de lleno a nuestro tema, en tanto los mecanismos ideológicos son precisamente instancias de mediación entre los individuos y la sociedad que garantizan determinado tipo de relación entre ambos. Entonces, si como dijimos, la sociedad administrada representa el momento histórico en el que las mediaciones culturales e

institucionales se ven reducidas a su valor de cambio y por lo tanto desprovista de todo valor objetivo, a la vez que se encuentra supeditada a la administración de los aparatos, por lo tanto tendrá particular incidencia en la posición de los mecanismos ideológicos: es decir, se nos presentará el problema de cómo se da la existencia de una instancia de mediación cultural -la ideología- en un mundo regido por la inmediatez, pero que aún así continua siendo ideológico.

Para responder a esto podríamos permitirnos leer dos conceptos de ideología en Adorno, cada uno predominante en determinadas épocas históricas: a dichos conceptos podríamos denominarlo como “ideología liberal”, predominante durante la modernidad a partir de la formación del capitalismo clásico de mercado, y como “ideología positivista”, predominante durante el capitalismo de estado en las nuevas sociedades de masas. Veamos entonces a qué se refieren ambos conceptos y qué relación guarda con ellos el concepto de crítica. Comencemos entonces por el concepto liberal de ideología.

Durante la época del capitalismo de libre mercado, según Adorno, aún existía una esfera super-estructural que actuaba ideológicamente armonizando y universalizando los intereses sociales; esta esfera de las ideas, que ocultaba los verdaderos intereses que determinaban la reproducción económica de la sociedad, presuponía un orden autónomo espiritual indiferente en cierta medida de los ritmos de la reproducción material y capaz de validarse según su lógica interna. Pero para que esta esfera autónoma haya sido posible fue necesario cierto grado de desarrollo histórico en el que el empuje de las fuerzas productivas y las relaciones de producción se volvieron capaces de construir mediaciones institucionales e intelectuales que aseguraron una “armonía” social entre esos mecanismos y los individuos. Es decir, ese mundo espiritual autónomo al cual pertenece la ideología, como el arte, la religión, la ciencia, la gran filosofía, es producto de condiciones socio-históricas específicas, por lo que su autonomía real es también heteronomía: así la ideología es autónoma en tanto logra sustentarse independientemente de la praxis material, y heterónoma en tanto su validez inmanente sólo fue posible en un estado preciso de desarrollo de esa praxis material bajo la dominación de clases.

Pero esta ambigüedad social conlleva una ambigüedad epistemológico-política tal vez más decisiva: la ideología es, por eso mismo, falsa y verdadera a la vez, ya que en tanto

justificación de un orden social injusto –su falsedad- expresa también el anhelo de un estado racional –su verdad-. La cultura y la ideología entonces adquieren su propia dialéctica: como reino escindido de la articulación medios-fines de la racionalidad dominante, como esfera que expresa la protesta del espíritu sobre el flagelo al que está condenado, como acto de individuación y resguardo de lo no-idéntico en un mundo utilitario y como espacio de la crítica, la ideología liberal gana su contenido de verdad; pero a la vez mantiene su falsedad mientras continúa actuando como esfera armonizadora de las contradicciones reales en su función justificadora, mientras mantiene la “culpa” de quedar exenta del trabajo corporal por su participación en la esfera intelectual. Esta posición ambigua de la ideología la expresa Adorno en la siguiente cita: “...si se llama a la realidad material el mundo del valor de cambio, pero se considera a la cultura como aquello que siempre se niega a aceptar su dominio, ese negarse es en verdad engañoso mientras exista lo existente. Mas como el cambio libre y legal mismo es la mentira, lo que lo niega está al mismo tiempo favoreciendo a la verdad: frente a la mentira del mundo de la mercancía, la propia mentira se convierte en correctivo que denuncia a aquel” (Adorno; 2006b; 49-50)

Es propio de esta ideología liberal su separación del mundo de la producción: “La cultura burguesa no consigue dar a luz la idea de una pureza libre de todos los estigmas deformadores impuestos por el desorden que abarca como totalidad todos los ámbitos de la existencia, sino rompiéndolos, retirándose en sí misma” (Adorno; 1962; 15). Así podemos decir que la verdad de esta forma ideológica reside en su contenido inmanente, mientras que su falsedad radica en la relación que guarda con la sociedad, es decir el elemento ideológico pernicioso de la cultura radica en la deformada adecuación del concepto a la realidad, no en el concepto mismo: “las ideologías propiamente dichas sólo se convierten en falsas a través de su relación con la sociedad existente. Pueden ser verdaderas en sí tal como lo son las ideas de libertad, humanidad, justicia, pero se comportan como si se hubieran realizado ya” (Adorno; 2004; 442). Es decir, la falsedad no está en lo declarativo de los conceptos liberales, sino en que pretenden pasar como si ya estuviesen históricamente realizados. Los conceptos de la ideología liberal son “conceptos enfáticos”, es decir que dicen más de lo que con ellos se predica, puesto que ha adquirido un plus de sentido que excede la mera generalización de los casos individuales. Adorno ejemplifica esto con un concepto central del liberalismo, el concepto de libertad: “El concepto de ésta –

de libertad- no dice sólo que se lo pueda aplicar a todos los hombres singulares, definidos como libres. Se nutre de la idea de una situación en la que los individuos tendrían cualidades que aquí y ahora no cabría atribuir a ninguno... El concepto de libertad queda tras de sí en cuanto se aplica empíricamente” (Adorno; 2008; 147).

Ahora bien, de esta misma situación de los conceptos enfáticos del liberalismo Adorno deduce las tareas que le corresponden a la crítica en la época burguesa: la crítica es la crítica magistralmente ejemplificada en la crítica de la ideología elaborada por Marx, en el que la realidad es considerada según las pautas que ella misma se propone, y en ese contraste hace ver las insuficiencias del mundo material: como denuncia del engaño mediante la explicitación de su contenido de verdad oculto, como instancia que debía comprobar si la realidad satisfacía las exigencias del concepto, y a la vez como denuncia de la insuficiencia del concepto en tanto elemento falsamente armonizador de intereses materialmente divergentes.

Pero esta forma y función de la ideología corresponde a un estado histórico que ya no existe, en el que aquella autonomía superestructural era posible y en el que las mediaciones espirituales actuaban como reaseguro del individuo, sede de la crítica, frente a la prepotencia de los aparatos y a las necesidades alienantes de la praxis material. Como vimos anteriormente, la sociedad administrada suprime toda autonomía superestructural al invadirla con la lógica administrativa medio-fines. Adorno considera que al suprimirse todas las mediaciones se suprime también la autonomía ideológica: ahora ya no hay engaño ni mistificación, la ideología es parte de la realidad, a lo sumo ideología de sí misma, cuando es la misma existencia social la que se convierte en su propia ideología y cuando la sociedad se reproduce automáticamente y garantiza su justificación en un solo movimiento. Al estar el individuo y el aparato codificados según los dispositivos de la autoconservación ya no hay nada que engañar en un universo cerrado: ”Cuanto más se convierte la existencia social en ideología de sí misma para el desilusionado ... tanto más profundamente señala como pecador a aquel cuyos pensamientos se sublevaran ante la idea de que lo que existe es justo precisamente por el hecho de existir” (Adorno; 2004; 104). Lo que sucede con la ideología en el mundo administrado es que esa escisión entre estructura y superestructura desaparece y la sociedad se convierte en un “sistema cerrado” unidimensional, en el que las

relaciones de dominación y de desigualdad son justificadas en el mismo mecanismo de su reproducción, por lo tanto la ideología ya no opera como velo encubridor sino que es simplemente “el semblante amenazante del mundo” (Adorno; 2008; 446). La ideología se empobrece y se convierte en mera duplicación del mundo, o mejor dicho la realidad misma se convierte en ideología de sí misma, por lo que aquella esfera autónoma intelectual que junto con su falsedad escondía un contenido de verdad queda potencialmente cancelada.

A esta forma ideológica la denominamos “ideología positivista”, en tanto se asienta en la pura factualidad de los hechos: implícitamente afirma que lo que existe debe existir en virtud del hecho de que existe, y que por esto mismo las cosas no deben de modificarse. Adorno ve en la industria cultural de las modernas sociedades de masa el modelo por excelencia de esta figura ideológica: “Cuanto menos tiene la industria cultura que prometer, cuanto menos es capaz de mostrar la vida como llena de sentido, tanto más vacía se vuelve necesariamente la ideología que ella define (...). Ella se convierte en la proclamación enérgica y sistemática de lo que existe. La industria cultural tiende a presentarse como un conjunto de proposiciones protocolarias y así justamente como profeta irrefutable de lo existente. (...) Para demostrar la divinidad de lo real no se hace más que repetirlo cínicamente hasta el infinito.” (Adorno; 2006; 192). Es decir, la vieja ideología necesitaba establecer una diferencia entre esencia y apariencia, entre dominador y dominado; implicaba, por lo tanto, un plano exterior y otro plano de interioridad en el cual se introyectara la ideología dominante como legitimación de un orden. Por el contrario, en la industria cultural como ideología positivista la conciencia se identifica plenamente con el aparato social, y vuelve inexistente la separación entre fenómeno y representación, entre realidad e ilusión, o mejor dicho la ideología al identificarse con el aparato productivo identifica la representación con su fenómeno, la apariencia con su esencia deformada: realidad e ilusión se identifican porque la falsa ilusión se transforma en la propia realidad, o bien la falsa realidad absorbe los restos de ilusión que aun se conservaban.

La crítica de la ideología sólo era posible en tanto la ideología contenía un elemento de verdad que aquella debía rescatar. La crítica de la ideología “es negación determinada, confrontación de lo espiritual con su realización” (Adorno; 2008; 435) por lo que presupone la diferenciación entre lo verdadero y lo falso, y la validez de la pretensión de

verdad de aquello criticado. Sólo nos está permitido hablar de ideología cuando el proceso social elabora una dimensión intelectual autonomizada para justificarse; y si bien en esa autonomía radicaba su falsedad, también se deducía su momento de verdad -en tanto que esa dimensión podía volverse contradictoria con el proceso social de la cual procedía-. Pero en el mundo administrado la crítica aquí se ve privada de su objeto, la ideología cambia de función histórica y no sólo se vuelve omniabarcante sino que reniega explícitamente de su función de verdad, se convierte en apología de sí misma. La crítica no tiene nada que refutar puesto que las ideologías no pretenden ninguna autonomía, porque “donde dominan las relaciones de poder inmediatas, no hay realidad ideológica alguna” (*ibid.*; 434) o más bien la ideología se vuelve total y no hay posibilidad de separar lo ideológico de lo no ideológico puesto que todo es ideológico. Parece que casi no hay oportunidad para la crítica de escindir lo verdadero de lo falso, porque estas dos categorías se diluyen en lo existente con la nueva ideología positivista. La crítica se encuentra privada aquí de su base normativa en tanto no puede sostenerse en ese horizonte de verdad que aún le permitía la forma liberal. Pero aún queda un aspecto más problemático, más estructural del asunto.

## **5- La identidad como forma y contenido de la ideología**

Pero lo singular en el concepto de ideología elaborado por Adorno radica en que esta periodización de los mecanismos ideológicos está articulada con una fundamentación cuasi antropológica; es decir las dos figuras históricas de la ideología están relacionadas con estructuras de pensamiento que atraviesan todo el decurso de la civilización occidental, y con respecto a las cuales esas dos figuras no serían sino particulares modulaciones históricas. Esto provoca que las especulaciones adornianas se revistan así de una característica fuertemente especulativa, que en algún sentido pone en entredicho las observaciones basadas en la historia más “empírica” que expusimos, y obliga a una articulación más precisa. Pero reconstruyamos un poco más en profundidad el análisis.

Para comprender en qué consisten estas estructuras cuasi antropológicas debemos comenzar por el análisis del surgimiento de la subjetividad. Para Adorno las determinaciones subjetivas mediante las cuales los individuos reciben y procesan los mecanismos ideológicos, tanto como las determinaciones objetivas que configuran el “contexto de inmanencia” ideológico que analizamos anteriormente, estuvieron

determinados por un mismo proceso, bajo el impacto de las mismas estructuras civilizatorias: es decir el principio de identidad, punto neurálgico de la teoría crítica adorniana. A continuación vamos a ver en qué consiste este principio, cuál fue su incidencia histórica y qué modulación crítica pone en discusión. Con esto entraremos al corazón mismo del concepto de ideología adorniano, así como intentaremos demostrar las cuestiones planteadas al comienzo del trabajo: la ideología como un fenómeno también subjetivo, y el vínculo entre crítica de la ideología y crítica del pensamiento identificante.

Adorno escribe: “la identidad es la proto-forma de la ideología” y más adelante expresa: “Por eso la crítica de la ideología no es algo periférico e intracientífico, algo limitado al espíritu objetivo y los productos del subjetivo, sino filosóficamente central: crítica de la conciencia constitutiva misma” (Adorno; 2004; 144). En estas dos frases tenemos las pruebas de que la ideología para Adorno es un fenómeno tanto objetivo como subjetivo, una estructura de las cosas como una forma deformada de conciencia: la identidad es el sistema de referencia mediante el cual pensamos, a la vez que es el molde social mediante el cual está estructurada la realidad con la que nos encontramos. Para esto debemos indagar en qué consiste este principio, y cómo ambas instancias subjetivo-ideológica y objetivo-ideológica se reproducen unas a otras.

Para ver en qué consiste el principio de identidad tal vez sea conveniente podemos retomar una “biografía” del mismo que Adorno elabora en el primer excursus de *Dialéctica de la Ilustración* denominado “Odiseo, o mito e ilustración”. Allí Adorno desarrolla magistralmente lo que podría considerarse una genealogía de la subjetividad a partir de una lectura de la Odisea como protohistoria de la civilización. Odiseo representa ya al prototipo del burgués, es el modelo prehistórico del individuo encaminado a la consumación de su autoafirmación; es el héroe que sacraliza el mundo homérico y que de ese modo logra la solidificación de su autoconciencia. Cada aventura es una amenaza para la lógica del sujeto, una tentación de desviarse y perder la identidad, por eso Odiseo debe abandonarse a esas fuerzas para luego rescatarse y, de ese juego de idas y vueltas con lo múltiple y diverso, conseguir la realización de su identidad ya que “el sí mismo no constituye la rígida contradicción a la aventura, sino que se constituye en su rigidez solo a través de esa contradicción: unidad sólo en la diversidad de aquello que niega la unidad” (Adorno; 2006;

100) El sujeto resultante de este juego temerario, pero llevado a cabo de modo metódico, está endurecido en su subjetividad a raíz de la represión de la naturaleza exterior y de la interior que el héroe lleva a cabo y que la civilización perpetúa: ese abandono y reencuentro de sí supone un extrañamiento con respecto a la materia, a la cual en un primer momento se abandona, pero sólo para someterla.

Veamos un poco más profundamente cuáles son los resultados de esta dialéctica entre el yo y la naturaleza. La naturaleza es por un lado lo que amenaza con destruir al hombre pero, a la vez, aquello de lo cual no puede escindirse por completo en tanto es él mismo naturaleza. Debido a esto el sujeto siente la presión de tener que imponerle sus reglas: las estructuras de la subjetividad deben develar la extrañeza del mundo natural, sumergirlo en una lógica otorgada por el hombre para dominarlo y convertirlo en un orden social. Pero, y esta su dialéctica, una vez consumado esto solo queda un punto de dominio como sujeto y un mundo vaciado de contenido. De este modo, el sujeto consigue tener ante sí una naturaleza muerta que, desencantada se transforma en un residuo de cosas vacías. El dualismo entre yo y naturaleza que aquí queda planteado termina por disolver todo el contenido de la experiencia en el sujeto trascendental; y culmina en un antagonismo abstracto entre una naturaleza impotente y un yo vaciado que signa toda la modernidad.

En esta dialéctica fue el principio de identidad la matriz mediante la cual se constituyó la identidad, pero también es el principio que reproduce el sujeto en su interrelación con el mundo. Es el *apriori* históricamente constituido que garantiza el funcionamiento del pensamiento, a la vez que se reproduce objetivamente con aquel: “la apariencia de identidad es sin embargo inherente al pensar mismo de su forma pura. Pensar significa identificar” desde los orígenes mismos de la subjetividad (Adorno; 2004; 17). Es decir, en toda conceptualización el intelecto avanza mediante la identificación de las singularidades bajo un enunciado general, y con esto toma un presupuesto ilegítimo: da por supuesto que existen casos idénticos. Pero esto tiene consecuencias más profundas que su ilegitimidad lógica: el mundo queda a disposición de un sujeto todopoderoso, que actúa como dador de sentido, y define los ámbitos objetuales según sus estructuras subjetivas sin respetar la singularidad del objeto. El *órganon* de este pensamiento es, según Adorno, la lógica matemática, que como una malla formal lanzada sobre el mundo, sólo puede proceder convirtiendo a la naturaleza en un espacio repleto de relaciones funcionales,



cuantitativamente determinadas, y reducidas a una dimensión instrumental impuesta desde fuera. Así, el modo de enfrentar el mundo propio de las ciencias naturales queda hipostasiado como modo propio de todo conocimiento y de toda delimitación de la realidad. La identidad de este modo se impone como principio conceptual, a la vez que funciona como criterio ontológico que determina lo que es real y lo que no.

Pero el principio de identidad no sólo hace injusticia al objeto, subsumiéndolo en categorías que no le son propias, sino que también infringe al sujeto como castigo lo que aquel había infringido anteriormente al objeto. En esa relación de dominio e identificación que el sujeto establece sobre su objeto se produce un empobrecimiento del sujeto mismo, quien no sólo pierde la alteridad capaz de enriquecer su conocimiento sino que se vuelve él mismo objeto al asimilarse a una naturaleza muerta. El sujeto necesita de un objeto heterónimo para un conocimiento y una experiencia plena, por esto el principio de identidad también hace mella en las capacidades perceptivas del sujeto: un sujeto identificante, dador de sentido queda por eso mismo enceguecido ante la riqueza cualitativa de su objeto, su sensibilidad se ve atrofiada y su intelecto sólo puede pensar lo que ya estaba inscripto en sus coordenadas. Así la igualación de todo con todo, la cuantificación de la diversidad y el modo matemático se instalan como coordenada del pensamiento transformando a la razón en puro instrumento cosificado. Esta adaptación del pensamiento a un mundo que se le ha privado de alteridad convierte a lo existente en lo único posible de ser; nada puede ser pensado más allá de lo dado, que ya ha sido desustancializado y dispuesto formalmente para su manipulación. Es en este ejercicio de justificar el mundo al anular la posibilidad de pensar más allá de lo dado en donde Adorno ve la continuidad entre ambos modos de ideología bajo el primado del principio de identidad.

Vemos así que el principio de identidad actúa como trasfondo tanto de la ideología liberal como de la ideología positivista: podríamos decir entonces que la figura ideológica para Adorno no es más que una modulación determinada de la identificación conceptual. En la ideología liberal esta modulación está ejemplificada en la filosofía del gran idealismo alemán, modo ideológico emblemático ya desde el joven Marx, y en especial en el pensamiento de Hegel con quien Adorno tendrá una controversia no sólo en *Dialéctica Negativa* sino a lo largo de toda su obra. En la dialéctica hegeliana se muestra la

insuficiencia de una definición conceptual en relación con el intento de captar su objeto; así al querer propiciar la constitución de una realidad racional, esta dialéctica positiva subsume todo lo cualitativamente distinto, todo lo que no entre en el esquema de sus categorías, y lo resuelve en el plano del espíritu que ya sabe de antemano lo que conoce y se plasma en un sistema cerrado desde el comienzo. Esta crítica va por supuesto más allá de Hegel y se hace extensiva a todo modo ideológico liberal, como dispositivo de adecuación entre pensamiento y realidad, y por lo tanto como instancia de falsa reconciliación. Adorno señala que la ideología no se reduce a la filosofía idealista sino que “está afincada en la identidad implícita de concepto y cosa que justifica el mundo” (Adorno; 2004; 48). Por lo tanto podemos decir que la modulación propia de la ideología liberal es la identificación por decreto entre racionalidad y realidad, la armonización idealista del conflicto real.

En la ideología positivista esta identidad opera ya en el modo de constitución de lo social: cada categoría y cada relación en la vida social está configurada según el principio de identidad: “este tiene su modelo social en el canje, y no existiría sin este; él hace conmensurables, idénticos, seres singulares y acciones no-idénticos. La extensión del principio reduce el mundo entero a algo idéntico, a una totalidad” (Adorno; 2004; 143). La sociedad administrada representaría entonces el momento en que el triunfo del valor de cambio por sobre el valor de uso de vuelve total, y en que el principio de identidad, que como abstracción que iguala todo con todo, se solidifica en estructura social: con la ideología positivista la ideología, es decir la forma de la identidad, pasa de estar condicionada en el orden del pensamiento a ser el elemento constitutivo del mundo. Por eso la ideología positivista es indistinguible de la realidad, o mejor sería decir que en la ideología positivista contenido y forma se vuelven indistintos: el contenido declara lo que es como juicio asertivo, y la forma reproduce el “siempre lo mismo” como identificación de todo con todo.

Resumiendo: si la modulación de la ideología liberal era la identidad ideal de pensamiento y realidad, la modulación de la ideología positivista es la identidad real de pensamiento menoscabado y realidad administrada. El principio de identidad pervive como modo de comportamiento del mecanismo ideológico, sólo que en el paso de la sociedad de mercado a la sociedad administrada parece producirse un cambio en la modulación de tal

principio que va desde el orden superestructural o espiritual hacia el orden estructural o material. Por otro lado, si con la sociedad administrada y la ideología positivista vimos cómo los dispositivos ideológicos se convierten en mecanismos sociales objetivos a partir del principio de intercambio –que a su vez es una modulación del principio de identidad, es decir la identidad de los casos intercambiables-, con el análisis de la reificación de la subjetividad empobrecida y encerrada dentro de un ordenamiento conceptual que no puede confrontar lo no-idéntico sino es identificándolo, llegamos al punto en el que el análisis de la ideología se vuelve subjetivo. Pero qué hay entonces del discurso capaz de llevar a crítica este fenómeno este fenómeno.

## **6- Consideraciones finales**

A modo de cierre del trabajo sería conveniente realizar algún comentario sobre la situación problemática en la que se encuentra la crítica ante estos mecanismos ideológicos. Como anticipamos al comienzo de este trabajo, en Adorno el dispositivo crítico llega a una autoconciencia en la que queda expuesta su situación problemática, y que obliga a asumir la responsabilidad de transformar su gramática y su localización si aún desea mantener un residuo de pensamiento autónomo. En la prosecución de esta tarea podría sin riesgo ser caracterizada toda la filosofía adorniana, no sólo en su contenido, sino también en su modo de enunciación. Esta filosofía se abre bajo el intento de escapar de los tentáculos de la neutralización del pensamiento y mantener una dimensión teórica pasible de ofrecer una imagen utópica. Pero es esta una empresa que constantemente amenaza con comprometer su propia posibilidad porque reconoce que su propia posibilidad se halla amenazada. Se produce en Adorno una mutación semántica y funcional de la crítica debido al reconocimiento de la dificultad para aprehender como objeto de una teoría los nuevos fenómenos ideológicos.

Adorno ya no confía en la crítica de la ideología, porque siente que al igual que las ideologías también su crítica “se ha convertido de instrumento de conocimiento en instrumento de tutoría sobre éste” (Adorno; 1962; 23). Es decir, la crítica de las ideologías como metateoría estuvo ubicada en un plano superestructural que ya no existe, pero sus términos y su gramática fueron conservados como reproducción estructural, tal y como lo encontramos por ejemplo en una de las figuras paradigmáticas de la ideología positivista: la

industria cultural: en el armado de sus productos a la industria cultural ya no le interesa el contenido, sino la simple presencia de algo que oculte el vacío. Actúa como mecanismo más preocupado en rellenar los espacios en blanco con estímulos sin pausa que en transmitir un contenido ideológico determinado. La industria cultural como forma ideológica de la sociedad administrada opera no por adoctrinamiento, sino más bien por entrenamiento de las estructuras perceptivas, no por convencimiento sino mediante su omnipresencia agobiante. Así, al vaciarse de contenido la ideología, la crítica de la ideología pierde también el horizonte en el que buscaba su verdad y se ve reducida a un simple mecanismo de reproducción y de reacción autonomizada: “conceptos vulgares como el de distracción son más adecuado para estos hechos que explicaciones más ambiciosas sobre si un escritor es representante de la pequeña burguesía y el otro lo es de la alta” (Adorno; 1962; 24). Suprimido todo interés por el contenido, la crítica de la ideología se transforma en figura ideológica, en forma vacía, en pura acción de sí misma. Pero ¿cuál sería entonces la configuración de la crítica, una vez que la crítica de la ideología tal y como había sido practicada queda históricamente neutralizada, que pueda hacer justicia a la imagen de un orden no deformado?, ¿cómo es posible un discurso capaz de poner en juicio las relaciones entre los individuos y la sociedad sobre una base normativa, cuando toda idea de normatividad –es decir todo horizonte de verdad- desaparece?.

#### Bibliografía citada:

Adorno, Theodor W.:

1986: *Prismas*, Ariel, Barcelona. (1957)

2003: *Consignas*. Amorrortu. Buenos Aires-Madrid. (1969)

2004: *Dialéctica Negativa/La Jerga de la Autenticidad*. Akal. Madrid. (1966)

2006: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos* (con Max Horkheimer). Trotta. Madrid (1944)

2006 b: *Mínima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Akal. Madrid. (1951)

2008: *Escritos Sociológicos I*. Ed. Akal. Madrid. (1972).

Lukács, Gyorgy:

2009: *Historia y Conciencia de Clase. Estudios de dialéctica marxista*, Ediciones

RyR. Buenos Aires. (1923)

Pollock, Friedrich:

1970: “State Capitalism”. *Studies in Philosophy and Social Science*. Morningside Heights, New York City (1941).